
Christianisme orthodoxe

Introduction à la doctrine sacramentaire de Dumitru Stăniloae

Conférences des années 2012-2013 et 2013-2014

Stefan Stroia



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1364>

DOI : 10.4000/asr.1364

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 299-312

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Stefan Stroia, « Introduction à la doctrine sacramentaire de Dumitru Stăniloae », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1364> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1364>

Introduction à la doctrine sacramentaire de Dumitru Stăniloae

(conférences des années 2012-2013 et 2013-2014)

Dumitru Stăniloae (1903-1993), théologien orthodoxe de langue roumaine, propose à travers son œuvre un regard novateur sur l'enseignement dogmatique de l'orthodoxie du xx^e siècle. L'axe majeur de sa pensée est la personne divino-humaine de Jésus Christ. L'œuvre salvifique accomplie dans l'humanité qu'il a assumée et sa personne même, sont les fondements inchangés de toute théologie vraie et véritable, de toute théologie « vivante ». La personne du Sauveur, dans sa double nature divino-humaine, rend possible l'enseignement dogmatique dans son ensemble, indifféremment du sujet. La révélation divine, l'être humain en tant que « macrocosme », la participation de la créature/des créatures aux attributs de Dieu, tout est justifié en Christ et par le Christ à travers l'Esprit Saint. Les Sacrements de l'Église s'inscrivent eux aussi dans cette perspective, comme une participation au Christ, une assimilation en Christ.

À la lecture de l'œuvre de Stăniloae, ce que l'on remarque en premier, c'est l'éloignement de l'auteur vis-à-vis des manuels de théologie dogmatique contemporains. Le schéma sur lequel il développe la doctrine sacramentelle n'est plus influencé par la méthode scolastique/scolaire. Un aperçu de ces différences, du moins pour la partie générale concernant l'introduction aux sacrements, peut être appréhendé dans le tableau suivant, dans lequel nous comparons la *Théologie Dogmatique et Symbolique*¹, la *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, III², et la *Théologie dogmatique orthodoxe*, III³ :

<i>Théologie Dogmatique et Symbolique</i>	<i>Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique, III</i>	<i>Théologie dogmatique orthodoxe, III</i>
Les Saints Sacrements en général, p. 826-839.	Les sacrements, canaux de la grâce qui nous incorpore au royaume des cieux, p. 8-79.	Les saints sacrements en général. La notion de saint sacrement, p. 7-24.

1. N. CHIȚESCU, I. TODORAN, I. ȚETREUȚĂ (et D. STĂNILOAE), *Teologia dogmatică și simbolică*, II, Bucarest 1958, p. 826-929.

2. P. TREMPÉLAS, *Dogmatique de l'église orthodoxe catholique*, 3 vol., Chevetogne 1966-1968, III, p. 9-384.

3. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 3 vol., Bucarest 1996-97, 2^e éd., III, p. 7-140 (ci-après TDO).

- | | | |
|-----------------------------|------------------------------|-----------------------------|
| 1. Considérations générales | I. Les sacrements, canaux | 1. La composition créatio- |
| 2. La notion de saints | de la grâce | nelle des sacrements |
| 3. Les différences | II. Signification et essence | 2. Le fondement christo- |
| confessionnelles | des Sacrements ; leur | logique et ecclésiologique |
| 4. La nécessité des | efficacité | des sacrements |
| Sacrements | III. Célébration des | a. Actions visibles |
| 5. L'accomplissement des | sacrements | et actions invisibles. |
| Sacrements | IV. Nombre des sacrements | Le corps, l'âme et la grâce |
| 6. Le nombre des | | du Christ |
| sacrements | | b. Le Christ, le célébrant |
| 7. Les hiérurgies (les | | invisible des sacrements |
| actions sacramentaires). | | c. Le caractère christolo- |
| | | gique et ecclésiologique |
| | | des sacrements |
| | | d. Le prêtre, ministre |
| | | visible des sacrements |

L'auteur ne propose, à aucun moment, une explication du mot sacrement⁴, du nombre des sacrements⁵, ni de l'évolution de celui-ci⁶, etc. Stăniloae est non seulement théologien, il est avant tout homme d'Église. Et selon son affirmation : « L'Église n'assimile pas dans son enseignement ecclésiastique définitif tout ce que produit la théologie. L'Église assimile dans son enseignement seulement ce qui est universel,

4. « Le mot sacrement ou mystère est la traduction du grec *μυστήριον* (du *μυεῖν* = être fermé) et étymologiquement veut dire toute chose cachée, secrète et ce qui ne peut pas être comprise par la raison », cf. *Teologia dogmatică*, II, p. 827. « Le sens original du mot *μυστήριον* déduit indirectement du verbe *μυεῖν* (fermer les yeux ou la bouche, en tant qu'organes de transmission ou de regard des choses cachées), comme l'ont employé les classiques, est celui d'une chose cachée et secrète », cf. TREMBELAS, *Dogmatique*, III, p. 18.

5. Il est question du nombre des sacrements dans l'article « Le nombre des sacrements, les rapports entre eux et la question des sacrements en dehors de l'Église », *Orthodoxia* 2 (1956), p. 191-215. « La tradition, affirmant les protestants, ne contient pas de témoignages positifs sur le nombre sept des sacrements. En effet, on ne les retrouve jamais mentionnés avant le XII^e siècle (en Occident) et le XIII^e siècle (en Orient). Quand c'est le cas, avec les sacrements sont souvent mentionnées aussi des actions sacramentaires. Cette confusion est due au fait que l'Église n'avait pas encore systématisé son enseignement sur les sacrements. Pourtant, ils existaient tous dans sa conscience et sa pratique. Personne ne peut contester les nombreuses références aux sacrements, en général et en particulier, avant le XII^e et le XIII^e siècles. Les Pères de l'Église mentionnent les sacrements à leur gré, chacun tenant compte des nécessités qui dictaient leurs écrits » ; cf. D. STĂNILOAE, « Numărul tainelor, raporturile între ele și problema tainelor din afara bisericii », *Orthodoxia* 2 (1956), p. 192-193.

6. Sur la question du nombre des sacrements selon le *Nouveau Testament* et les Pères, se reporter à TREMBELAS, *Dogmatique*, III, p. 70-75 ; M. BOULGAKOV, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 2 vol., Paris 1860, II, p. 603-610 ; *Teologia dogmatică*, II, p. 836-838. D'après ces ouvrages, le nombre de sept sacrements semble avoir été accepté au XIII^e siècle lors du Concile de Lyon (1274). Par la suite il fut confirmé à plusieurs reprises par les patriarches de Constantinople et par différents théologiens.

valable pour tous les temps »⁷. De cette assimilation fait aussi partie l'enseignement sur les sept sacrements⁸.

Pour Stăniloae, présenter les sept sacrements revient à donner aux fidèles une explication sur leur incorporation en Christ, leur participation et leur assimilation en lui. Toute autre thématique est superflue dans la mesure où son ouvrage tente de rendre plus aisée la compréhension de la foi aux fidèles de l'Église du xx^e siècle. Par ailleurs, il ne propose pas une étude historique sur chaque sacrement à part, mais plutôt une étude sur les aspects spécifiques de chaque sacrement et sur les effets que les sacrements ont sur l'intégralité de la nature humaine, corps et âme⁹.

La définition des sacrements (1), leurs fondements (2), leurs sens (3), leurs effets (4), ainsi que leurs éléments constitutifs (5), éloignent Stăniloae de tout schéma classique dans son exposé sur la doctrine sacramentelle de l'Église. Pour lui, apprendre aux fidèles que les sacrements sont « canaux et moyens de la grâce »¹⁰, n'est plus suffisant. Son opinion sur la connaissance des vérités de la foi est clairement exposée dès 1946 dans l'introduction au premier volume de la *Philocalie* : « nous connaissons assez bien les dogmes de notre foi et nous disons beaucoup de généralités intéressantes concernant l'orthodoxie. Mais nous ne savons pas comment transformer méthodiquement ces généralités en valeurs concrètes, en puissances capables à leur tour de nous transformer chaque jour d'avantage »¹¹. Or cette transformation se réalise concrètement, à partir du baptême, dans et à travers les sacrements.

I. Le sacrement dans la théologie dogmatique de Stăniloae

Dans le contexte où les schémas classiques¹² de présentation des sacrements ont été réfutés par Stăniloae, il est tout à fait légitime de se demander ce qu'est le sacrement au regard de sa théologie.

7. STĂNILOAE, TDO, I, p. 73-74.

8. D'autres théologiens orthodoxes considèrent que le nombre sept est arbitraire. C'est le cas de N. Matsoukas qui parle de neuf sacrements, incluant dans la liste des sept sacrements traditionnels le trépas et la tonsure monastique, cf. N. MATSOUKAS, *Δογματική και συμβολική θεολογία*, Thessalonique 1992, p. 497-501 ; mais aussi celui de C. ANDRONIKOF qui inclut le sacrement du trépas parmi les sacrements de l'Église, cf. C. ANDRONIKOF, *Des mystères sacramentels*, Paris 1998, p. 313-377.

9. STĂNILOAE, TDO, III, p. 12.

10. TREMBELAS, *Dogmatique*, III, p. 10, à la suite des définitions des confessions de foi, cf. P. MOVILĂ, *Ορθόδοξος όμολογία*, Bucarest 1942, p. 249 ; DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Η Όμολογία της Όρθοδόξου Πίστεως* (composé en 1672), Thessalonique 1983, p. 39. D'autres théologiens orthodoxes ont adhéré à cette définition : BOULGAKOV, *Théologie dogmatique*, II, p. 371-372 ; M. POMAZANSKY, *Orthodox Dogmatic Theology*, Alaska 1997, p. 263 ; H. ANDROUTSOS, *Δογματική της όρθοδόξου ανατολικής Εκκλησίας*, Athènes 1907, p. 314-315 ; *Teologia dogmatică*, II, p. 827.

11. STĂNILOAE, *Philocalie Roumaine*, I, Sibiu 1946, p. VIII.

12. Dans les manuels classiques, la réponse à la question de savoir ce que sont les sacrements est la suivante : « canaux de la grâce qui nous incorpore au royaume des cieux » ; « canaux de la grâce », « un héritage exclusif de l'économie de la grâce » ; « symboles et collateurs de la grâce divine » ; « les canaux réels de la grâce, ses collateurs efficaces, canaux par qui et en qui elle est transmise à ceux qui y communient » ; « instruments qui transmettent la grâce à ceux qui la reçoivent », cf. TREMBELAS, *Dogmatique*, III, p. 7, 9, 14, 22, 23, 30. Selon un autre exposé dogmatique ils sont : « une action sainte, qui communique à l'âme du croyant la grâce invisible de Dieu sous une forme visible » ;

Conscient de l'importance qu'ils ont dans la vie d'un fidèle de l'Église, il affirme : « Dans la vie d'un homme qui est arrivé à la foi et qui persévère dans la foi, le Sacrement, en tant que tel, est un événement décisif et unique, que de simples mots ne peuvent exprimer »¹³. C'est une première approche du mystère sacramentel. Cependant, l'approfondissement de la pensée patristique sur « le Christ vécu comme étant présent en nous par ses énergies incréées, unies avec notre ego »¹⁴, porte l'auteur à approfondir le « mystère » que les simples mots ne peuvent exprimer. Ainsi, selon Stăniloae :

Portent le caractère et le nom de sacrement, [les] actions instituées par le Christ, par lesquelles il unit avec lui et donc avec l'Église les personnes qui croient en lui, et au moyen desquelles il perpétue cette union¹⁵.

C'est une première différence qui s'opère entre la théologie scolaire de l'époque (première moitié du xx^e siècle) et la vision de Stăniloae quant à ce qu'est un sacrement et son importance. La définition classique des sacrements comme « canaux et moyens de la grâce » est dépassée par et dans leur fonction unificatrice¹⁶. Cette donnée est d'une grande importance, puisque c'est « l'Église, ou plus précisément le Christ actif dans l'Église, qui accomplit son action d'unification des personnes avec lui et avec les autres personnes qu'il a déjà uni avec lui dans l'Église »¹⁷.

Le sacrement est ainsi « un tout qui unit le récepteur – par la main du prêtre ou par la matière utilisée par ce dernier et par la déclaration – avec le Christ et ainsi avec l'Église, et ceci après la profession de foi du récepteur et la prière du prêtre »¹⁸.

Dans ce contexte, la définition première des sacrements se voit renforcée par un ajout qui ne fait que la confirmer : « les Sacrements sont les actes par lesquels le Christ récapitule en Lui, en tant qu'Église, les hommes séparés de Dieu et entre eux, lorsqu'ils croient en Lui »¹⁹.

Insister sur le Christ qui récapitule en lui le genre humain, signifie insister sur sa présence dans les sacrements et sur la possibilité de cette présence. « La présence et l'action du Christ, lui-même, dans les sacrements sont liées au fait que la grâce des sacrements n'est rien d'autre que l'énergie incréée du Christ et son œuvre. Dans chaque sacrement, il rend présente et renouvelle également pour lui-même l'expérience et la puissance d'un degré particulier, par lequel Il a élevé

« des actions saintes qui, sous une image visible, communiquent en réalité aux fidèles la grâce divine invisible ; des instruments qui agissent nécessairement par la grâce sur ceux qui y participent », cf. Boulgakov, *Théologie dogmatique*, II, p. 371, 600. Ou encore : « des moyens qui communiquent la grâce salvifique du Seigneur » ; « des actions saintes par lesquelles la grâce est communiquée », cf. *Teologia dogmatică*, II, p. 828, 837.

13. STĂNILOAE, TDO III, p. 21, en italiques dans le texte.

14. Id., « Ultima convorbire a părintelui Ioanichie Bălan cu părintele D. Stăniloae », *Omagiu memoriei părintelui D. Stăniloae*, Iași 1994, p. 11.

15. Id., TDO III, p. 12.

16. « Les sacrements ont aussi une fonction unificatrice », cf. Id., TDO III, p. 16.

17. Id., TDO III, p. 16.

18. Id., TDO III, p. 23.

19. Id., TDO III, p. 16-17.

sa propre humanité jusqu'à la grandeur et la déification totales »²⁰. L'assimilation de la pensée de Grégoire Palamas est aisément identifiable, malgré le fait que le défenseur des hésychastes n'est pas cité une seule fois dans l'exposé sacramentel de Stăniloae. L'influence que son œuvre a eue sur l'auteur est indéniable, comme en témoigne ce passage :

Ce Christ, présent en nous par les énergies créées, m'a aidé à comprendre le fait que l'Esprit Saint, qui se repose non seulement sur le Verbe divin mais aussi sur le Fils incarné, nous est transmis à nous aussi. De cette manière un discours sur notre vie unie au Christ dans l'Esprit Saint m'est devenu totalement compréhensible²¹.

Le développement de cette définition des sacrements va plus loin. Après le Christ facteur d'union, le Christ qui récapitule en lui le genre humain, le Christ présent par ses énergies créées, une autre réalité évidente trouve sa place dans le discours dogmatique de Stăniloae : le Christ personnel. Au crépuscule de sa vie, Stăniloae affirme :

[...] la personne et la communion sont les deux termes à travers lesquels j'ai essayé de développer tout ce que la théologie orthodoxe possède dans ses profondeurs. Ces deux valeurs se trouvent dans une réciproque dépendance, et apprécier l'une revient à apprécier l'autre²².

Cet effort est visible aussi dans l'extension de la définition concernant les sacrements. Il affirme ainsi :

Tout Sacrement est une entrée en communion avec le Christ en tant que personne ; à travers le Sacrement s'établit la communion avec le Christ et avec les membres de l'Église qui sont unis avec Lui. Et chaque personne humaine de la communauté de l'Église remplit le rôle d'un maillon dans la chaîne de la communion avec le Christ incarné et avec les autres hommes qui croient en Lui. Le Christ s'offre à nous dans les Sacrements, et a créé dans ces derniers des formes et des degrés supérieurs de communion avec Lui et entre nous. De cette manière, l'homme doit être conscient qu'au moment de la réception du Sacrement, il entre en communion avec le Christ, qui est un *Tu* suprême, et qui élève l'homme à Son niveau, mais qui est également homme descendu à notre niveau et [et que nous rencontrons] dans l'autre²³.

C'est par la communion avec le Christ en tant que Personne que le troisième élément de la théologie vraie et véritable accomplit les deux autres : la connaissance de la foi et la spiritualité personnelle²⁴.

20. Id., TDO III, p. 20.

21. Il s'agit d'un passage où Stăniloae explique l'importance que l'œuvre de Grégoire Palamas a eue pour lui, cf. STĂNILOAE, *Ultima convorbire*, p. 8.

22. Id., *Ultima convorbire*, p. 12.

23. Id., TDO III, p. 22.

24. « Une spiritualité personnelle est une spiritualité qui reste uniquement théorique. La spiritualité est essentiellement communion, ainsi elle peut être expérimentée uniquement dans la liturgie. Si la spiritualité concerne le contenu de la foi, expérimenté par chaque fidèle de manière personnelle, la liturgie rend possible l'union de toutes ces expériences personnelles par la communion », cf. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova 1986, p. 5.

Cette nouvelle perspective dans la définition des sacrements, la centralité du Christ dans son contenu, ne fait pas oublier à Stăniloae « ce que l'Église a assimilé dans son enseignement comme universellement valable à différentes époques »²⁵. La définition classique est présente elle aussi dans son exposé avec de légères modifications, bien qu'aucune explication poussée ne soit donnée à ce sujet.

Les Sacrements sont des actions [visibles] sensibles, instituées par le Christ et par lesquelles Sa grâce est communiquée et par lesquelles Il s'unit aux personnes qui croient en Lui pour constituer et maintenir l'Église²⁶.

Toutefois, l'opinion personnelle de l'auteur est présentée dans sa dernière partie, sur le Christ qui s'unit aux fidèles et sur les sacrements en tant que moyens de constitution et maintien de l'Église.

Il se positionne comme un théologien qui propose une nouvelle réflexion sur la pensée patristique et contemporaine, mais un théologien qui sert sa propre Église dans l'effort d'actualisation, tant du point de vue du langage théologique que des vérités de la foi. Il l'affirme d'ailleurs :

[...] comme le Christ, en tant que Dieu et vrai-homme ne se démode pas, Son œuvre et Son enseignement ne se démodent pas non plus. Mais la description de sa Personne, infinie par sa divinité et à jamais actuelle par son humanité parfaitement réalisée, doit être rendue compréhensible selon le niveau de compréhension de chaque époque, afin de rendre évidente sa vérité unique, dans sa plénitude²⁷.

L'idée maîtresse de la théologie de Stăniloae, *la centralité du Christ*²⁸, se trouve renforcée, par les définitions énoncées, dans la doctrine sacramentelle, puisque c'est par le baptême que l'homme est re-centré dans le Christ. La préoccupation d'actualisation du langage théologique dont Stăniloae fait preuve, porte sur cette idée : montrer aux fidèles l'importance du Christ personnel afin de leur faire comprendre leur propre importance. Les fondements des sacrements sont eux-mêmes à situer dans cette perspective de la centralité du Christ.

II. Dieu et son action sur la réalité visible de la créature : fondements des sacrements

L'importance du Christ est égale à l'importance de l'homme dans la doctrine sacramentelle du théologien roumain. À plusieurs reprises, dans sa *Théologie dogmatique orthodoxe*, Stăniloae insiste sur l'homme macrocosme²⁹ et sur le devoir

25. STĂNILOAE, TDO I, p. 74.

26. Id., TDO III, p. 12.

27. Id., TDO III, p. 112.

28. « Première idée majeure qui synthétise et structure toute la pensée théologique de Stăniloae », cf. D. RADU, « O culme actualizată a teologiei patristice », *Ortodoxia* 3-4 (1993), p. 43-44. D. Popescu est de ce même avis : le fidèle acquiert le salut dans l'Église uniquement à travers sa relation personnelle avec le Christ, cf. D. POPESCU, « Opera părintelui D. Stăniloae – o remarcabilă contribuție hristologică », *Prinos de cinstitire, preotului, profesor, academician Dumitre Stăniloae*, Sibiu 1993, p. 132.

29. « Certains Pères ont affirmé que l'homme est un microcosme, un monde qui résume en soi le grand. Maxime le Confesseur a fait la remarque qu'il est plus juste de considérer l'homme comme macrocosme, puisqu'il est appelé à résumer en lui le monde », cf. STĂNILOAE, TDO I, p. 13. Cet enseignement est repris dans la doctrine sacramentaire : « L'homme est le maillon [σύνδεσμος] de la création ou le

qu'il a de transfigurer le monde. « C'est l'homme qui est le but du monde et non l'inverse »³⁰, dit-il. Les fondements des sacrements³¹ doivent alors impérativement s'inscrire dans cette perspective.

D'une manière générale, le fondement des sacrements est unique : « Le fondement de la conception orthodoxe des Sacrements est constitué par la confiance dans la possibilité de l'Esprit divin du Christ d'agir par un homme sur un autre, par l'intermédiaire de leurs corps et de la matière se trouvant entre eux, au sein de l'Église, perçue comme corps mystique du Christ. C'est la confiance que l'Esprit divin peut agir par l'intermédiaire de l'esprit humain sur la matière cosmique en général et sur d'autres personnes [en particulier]. Par la main de l'homme, des forces spirituelles passent à d'autres hommes soit directement par le corps, soit par une autre matière. Car le corps humain est constitué des sens, dans lesquels l'esprit et le corps ne sont pas séparés. Celui qui transmet cette force par sa main est un sujet doté de pensée et de volonté, c'est-à-dire un sujet ayant un fondement spirituel³². [...] Dans le Sacrement, il n'est pas possible de tracer une frontière entre l'action de l'homme et la puissance de l'Esprit divin. Et puisque celui qui accomplit le Sacrement est, en tant que prêtre, le représentant de l'Église, l'Esprit Saint agit par lui, c'est l'Esprit qui souffle dans l'Église entière, corps mystique du Christ, dans lequel le Christ agit. Proprement dit, c'est cela qui est déterminant. Et par sa foi, celui qui reçoit le Sacrement s'ouvre à l'entière action de la puissance divine, qui est transmise par celui qui accomplit le Sacrement dans l'espace ecclésial de la foi, le champ d'activité de l'Esprit du Christ »³³.

véritable "macrocosme", dit saint Maxime le Confesseur, car il représente la tête consciente de la toile rationnelle et unitaire du monde. Cependant, l'homme a cette propriété seulement parce qu'il ne s'arrête pas aux confins du monde créé, mais parce qu'il les dépasse par la capacité de penser, [parce qu'il] participe à Dieu-même et est ouvert à sa lumière infinie », cf. STĂNILOAE, *TDI* III, p. 9. Sans la chute « l'humanité sera devenue le Christ total et le Christ total n'est autre que l'humanité totale », cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, Paris 2002 (SC 6bis), p. 53.

30. STĂNILOAE, *TDI* I, p. 12. Le rapprochement avec la pensée de Grégoire de Nysse est à mettre en évidence. En effet ce dernier affirme : « Voilà pourquoi l'homme est amené le dernier dans la création, non qu'il soit relégué avec mépris au dernier rang, mais parce que, dès sa naissance, il convenait qu'il fut roi de son domaine », cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, p. 91. L'affirmation du cappadocien : « voilà pourquoi l'homme est amené en dernier » est reprise à la lettre par Stăniloae, cf. STĂNILOAE, *TDI* III, p. 9.

31. Concernant les fondements des sacrements, leur sens et leur effet, il n'y a rien de concret dans les autres manuels de théologie orthodoxe.

32. Pourrait-on voir l'influence de Grégoire de Nysse ? En effet, ce dernier affirme : « C'est pourquoi, en le créant, il jette un double fondement par le mélange du divin au terrestre, afin que par l'un et l'autre caractère, l'homme ait naturellement la double jouissance de Dieu par sa divine nature, des biens terrestres par la sensation qui est du même ordre que ces biens », cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, p. 91. Ou encore : « Il n'y a que pour la création de l'homme que l'auteur de l'univers s'avance avec circonspection : il prépare d'abord la matière dont il le composera, il le conforme à la beauté de l'archétype, puis, selon la fin pour laquelle il le fait, il lui compose une nature accordée à lui-même et en rapport avec les activités humaines, selon le plan qu'il s'est proposé », cf. *ibid.*, p. 93.

33. STĂNILOAE, *TDI* III, p. 7-8.

Cependant il faut distinguer deux formes de fondement à l'intérieur même de cette conception orthodoxe des sacrements. Ainsi, selon Stăniloae, les fondements des sacrements sont doubles : l'un général et l'autre naturel.

Le premier, en tant que fondement général, a comme caractéristique la foi que Dieu peut agir sur la réalité visible de la créature.

Le fondement général des Sacrements de l'Église est la foi que Dieu peut agir sur la réalité visible de la créature. En ce sens, le Sacrement doit être très généralement compris comme l'union de Dieu avec la créature. Le mystère³⁴ le plus global dans ce sens est l'union de Dieu avec la création tout entière. Tel est le mystère qui englobe le tout. Aucune partie de la réalité n'est exclue de ce mystère³⁵. Cette union commença avec l'acte de création, et elle est destinée à se perfectionner par le mouvement de la création vers l'état dans lequel « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28)³⁶. Qui peut pénétrer le sens et la profondeur de cette union, à savoir la façon dont le Verbe de Dieu est présent dans le tréfonds des choses créées et Son action dans le maintien et le gouvernement, jusqu'au but de leur union avec lui³⁷ ? Dans ce mystère global, chaque composante possède un caractère sacramentel, car elle est liée à toutes les autres, et ensemble avec Dieu. Aucune n'est confondue avec les autres, mais elles sont toutes maintenues ensemble par le Logos divin³⁸.

La possibilité d'inscrire les sacrements dans ce « mystère global » vient du fait que « la nature est pleine de la puissance de Dieu »³⁹. Toute autre explication au sujet des mystères n'est qu'une « incompréhension du lien ontologique de la matière avec le Logos divin et du corps humain du Christ avec notre corps »⁴⁰. Comprendre les sacrements dans le sens de la puissance de Dieu présente dans la nature signifie se placer dans la perspective de la « continuité ontologique de la matière cosmique avec le corps humain »⁴¹. C'est grâce à cette continuité que Stăniloae parle aussi d'un fondement naturel des sacrements.

34. Dans tout ce passage et par la suite (dans la partie *Les Sacrements en général*) Stăniloae utilise un seul mot roumain pour parler tantôt de mystère, tantôt de sacrement. En effet, le mot roumain *taină* recouvre tant le sens de mystère que celui de sacrement. Le mot *taină* (que nous pouvons traduire mot à mot par mystère) a plusieurs sens : a. chose inconnue ou qui n'a pas été encore percée par la raison humaine ; mystère ; énigme ; b. fait qui ne doit pas être divulgué ; secret ; c. (ecclésiastique) les saints sacrements (ou les sept sacrements), les sept rites (baptême, mariage, myrron, pénitence, eucharistie, ordination et onction des malades) de l'Église orthodoxe par lesquels il est considéré que la grâce est transmise aux fidèles. Du slavons *tajna*, cf. *Dicționarul explicativ al limbii române*, Bucarest 1998, p. 1067.

35. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris 1994, p. 138.

36. « Car la fin même de la motion des êtres mus est dans l'être éternellement bien. De même que, au principe est l'être même, ce que Dieu est précisément ; lui qui nous fait à la fois don de l'être et la grâce de l'être bien, comme principe et fin », cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, p. 131.

37. « Le Verbe est Un pour une pluralité de verbes ; une pluralité [de verbes] pour Un. Selon d'une part le procès de l'Un vers les êtres, qui les fait et les soutient en vue du bien, l'Un est plusieurs ; selon d'autre part l'anaphore et la prévoyance convertissant, tenue par la main, la pluralité vers l'unité comme vers un principe tout-puissant ou un centre de rayons reprenant les principes et les rassemblant, plusieurs sont Un », cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, p. 136.

38. STĂNILOAE, TDO III, p. 8.

39. Id., TDO III, p. 15.

40. Id., TDO III, p. 16.

41. Id., TDO II, p. 119.

Ce deuxième fondement consiste en ce que l'homme rend son activité harmonieuse avec celle de Dieu.

C'est parce que Dieu est créateur et qu'Il agit sur tout l'univers, que l'homme souhaite agir à travers l'univers en ce qu'il rend son activité harmonieuse avec celle de Dieu, ce qui autrefois se produisait plus souvent, puis moins souvent. Par l'homme, s'accroît de façon particulière l'œuvre de Dieu sur la création, en vue de sa transfiguration et de sa spiritualisation. *Ceci est le fondement « naturel » des Sacrements de l'Église*, le fondement du fait que par l'eau – par exemple – un homme peut transmettre à un autre la puissance du Dieu. Mais l'Homme qui est devenu le médium par excellence de la puissance divine sur la matière et sur les autres hommes, c'est le Christ. C'est par Lui que, dans chaque Sacrement, la puissance de Dieu est conférée à tous les hommes, par les gestes et la matière⁴².

C'est dans le Logos qui actualise en lui toutes les puissances de la nature humaine que l'homme trouve sa condition première d'être le « maillon entre Dieu et la création »⁴³. Par cette récupération de la vraie nature humaine, l'homme, icône du Logos, peut rendre son action harmonieuse à celle de Dieu.

La possibilité de rendre l'activité de l'homme conforme à l'action de Dieu a été ouverte par le Logos qui « ne s'est pas simplement uni à une hypostase humaine mais il s'est fait l'hypostase de la nature humaine mettant son ouverture divine à la disposition de la nature humaine »⁴⁴. La conséquence de cet « encadrement » de la nature humaine dans l'hypostase divine du Verbe de Dieu est qu'il a rendu à « l'humanité qu'il a assumé le moyen d'union et de déification de l'humanité entière et de toute la création en Dieu »⁴⁵.

Les sens des sacrements procèdent de cette union de l'homme à Dieu et, à travers elle, se réalise la transfiguration de toute la création.

III. Constitution de l'Église, union au Christ : les sens des sacrements

Dans sa doctrine ecclésiologique, Stăniloae expose *le salut de l'homme dans l'Église, sa compréhension, ses étapes et ses conditions*⁴⁶ et, dans ce contexte, il parle de l'habitation du Christ en nous, ayant comme effet la constitution de l'Église⁴⁷. Les sacrements sont les éléments par lesquelles se réalise la constitution de l'Église.

Les sens que Stăniloae donne aux sacrements sont à mettre dans cette perspective. Ainsi, selon lui, nous pouvons parler de deux sens propres aux sacrements : un particulier et un autre spécifique.

42. Id., TDO III, p. 9-10.

43. Id., TDO III, p. 10.

44. Id., TDO III, p. 10.

45. Id., TDO III, p. 10. C'est aussi l'idée de Grégoire de Nysse : « L'univers sensible n'est pas un obstacle au salut de l'âme, car lui aussi sera transformé et en lui, se jouera la liberté humaine, image de celle de Dieu », cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, p. 75.

46. STĂNILOAE, TDO II, 218-240.

47. Id., TDO II, p. 129.

Le premier est celui de la constitution de l'Église et de la présence de la Trinité dans l'Église : « Dans un *sens plus particulier*, les Sacrements sont les activités invisibles du Christ, accomplies par des activités visibles par lesquelles *l'Église se constitue*, et qui ont lieu dans l'Église. Le Christ et la Sainte Trinité, dans leurs effets, sont reconnaissables uniquement par l'Église, mais d'un autre côté, ils sont connus en tant que mystères, puisqu'ils sont connus dans la réalité sensible de l'Église »⁴⁸.

Le deuxième sens, spécifique, concerne l'action directe du Christ à travers les sacrements sur chaque fidèle :

Dans le *sens le plus spécifique*, il n'y a que quelques actions visibles de l'Église qui portent le caractère et le nom de Sacrement, actions instituées par le Christ, par lesquelles Il unit avec Lui et donc avec l'Église les personnes qui croient en Lui, et au moyen desquelles il perpétue cette union. En assumant, en effet, la nature humaine, le Fils de Dieu l'a réconciliée et unie au Père, et il l'a divinisée par son obéissance, par sa croix et par sa résurrection, afin que nous, en nous unissant à ces prémices [représentées par l'Église], nous puissions devenir semblables à lui, et constituions ainsi l'Église, et pour que nous maintenions son unité et avançons en elle avec Lui⁴⁹.

Le fondement de ce sens spécifique des sacrements est l'incarnation du Verbe, ainsi que ses activités salvifiques. Ce fondement est dû au fait que le Christ a assumé et qu'il maintient pour toujours dans son hypostase, non seulement l'âme humaine, mais aussi le corps humain et que, par ses œuvres, il les a élevés à l'état de divinisation⁵⁰. Par les sacrements, l'Église se constitue afin de pouvoir transmettre ce même état de divinisation à tous les humains qui croient au Christ. L'effet des sacrements est ainsi en étroite relation avec ce fondement spécifique puisqu'il a sa source dans l'incarnation du Verbe et qu'il touche tant l'âme que le corps humains.

IV. L'importance du corps humain et sa valeur éternelle : l'effet des sacrements

Le Christ, en tant que célébrant invisible des sacrements, transmet l'état⁵¹ auquel il est arrivé à l'homme qui les reçoit. L'effet qui se produit par la réception du sacrement influence tant le corps que l'âme du fidèle⁵². Cette transmission « ne

48. Id., TDO III, p. 12.

49. Id., TDO III, p. 12.

50. Id., TDO III, p. 12.

51. « Dans la rationalité objective et dans la sensibilité corporelle du Christ se sont imprimées non seulement l'empreinte de la raison et de la sensibilité subjective de l'âme humaine pure du Christ, mais aussi l'empreinte spirituelle de la suprême lumière, pureté et puissance de la divinité. Tout ceci est communiqué aussi à notre corps et à notre âme, par des actes visibles qui touchent notre corps », cf. STĂNILOAE, TDO III, p. 14.

52. Les témoignages patristiques abondent dans ce sens. À titre d'exemple : « Le Christ vraiment fut crucifié et enseveli et ressuscita ; et vous, par le baptême, en image, vous êtes jugés dignes d'être crucifiés, ensevelis, et ressuscités avec lui. [...] C'est ce parfum (le myrron) dont symboliquement on te chrisme le front et les autres sens. De ce parfum visible le corps est chrismé, mais du Saint et vivifiant Esprit l'âme est sanctifiée », cf. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, SC 126^{bis} ; Paris 1988, p. 125. Dans ce même sens va le témoignage de Grégoire de Nazianze : « « Si, après le Baptême, le persécuteur, le tentateur de la lumière t'attaque – et il t'attaquera, car il a attaqué le Verbe,

s'accomplit pas de manière purement invisible ou spirituelle »⁵³. Dans le Christ même, le corps, bien qu'entièrement pneumatisé, reste un corps réel. Pour les humains, l'assimilation de cet état de pneumatisation du Christ, doit se réaliser à partir de la forme terrestre pour aller de l'avant en passant par les mêmes étapes jusqu'à la résurrection et la pneumatisation entière⁵⁴.

Comme d'ailleurs l'Incarnation du Seigneur, mettent en relief la grande importance du corps humain et sa valeur éternelle, comme médium transparent de la richesse et de la profondeur divines. Dans le corps repose l'âme entière et l'âme peut devenir en lui toujours plus présente, dans la mesure où elle est comblée par la divinité, laquelle révèle, de façon toujours plus précise, les dimensions de sa richesse infinie. Cependant, dans le Christ « habite toute la plénitude de la divinité, corporellement » (Col 2, 9). Sanctifier le corps signifie aussi sanctifier l'âme, de façon à ce qu'il devienne un médium de plus en plus transparent et un membre toujours plus adéquat pour la présence de la divinité. Tout geste du corps a des répercussions sur la vie spirituelle, et toute pensée ou sentiment de l'âme se manifeste aussi dans le corps. Les sentiments plus fins, plus purs et plus nuancés de l'âme se manifestent dans le corps. Les sentiments purs du corps s'impriment dans l'âme. Et les sentiments corporels sont purifiés par la volonté de l'âme. Et ces sentiments imprimés à tout jamais dans l'âme, quand l'âme ressuscitera son corps, y seront prolongés dans toute leur pureté. Il est impossible de retirer totalement de l'âme les racines du corps, de même qu'il est impossible de ne voir dans le corps que de la matière, tant que le corps représente la rationalité plastique, c'est-à-dire une forme illuminée entièrement par la raison consciente et ouverte à la raison infinie de Dieu. [Lorsque Dieu] en est absent, ainsi que son action, cette matière s'obscurcit. Cette capacité de la matière de recevoir la raison dans le corps est influencée par la raison subjective de chacun, c'est-à-dire par la conscience et la volonté de l'âme. Ceci explique comment il est possible qu'un corps ait ses racines dans l'âme et lui imprime ses sentiments et vice-versa. L'âme peut ainsi conduire le corps vers l'état d'un membre qui accomplit les plus pures et les plus nobles aspirations de l'âme. Dans le corps transparaissent les traits de caractère personnels de l'homme, ses particularités qui le distinguent des autres, tout le chemin qu'il a parcouru dans sa vie terrestre. Ainsi, cette capacité objective du corps à recevoir la raison porte en elle l'empreinte de la rationalité subjective de la personne humaine, ou elle imprime la sienne dans le sujet humain spirituel. C'est pourquoi, même après la décomposition du corps, son empreinte reste présente dans la subjectivité de l'âme.

Il en va de même avec la sensibilité du corps. Elle devient la sensibilité spécifique d'une personne et par conséquent, se montre non seulement dans le corps, mais aussi dans l'âme. Mais la réciproque est aussi valable : dans la raison subjective de l'âme et dans sa sensibilité consciente s'imprime la pureté ou la souillure, dans

mon Dieu, grâce à l'enveloppe de la chair, il a attaqué la lumière cachée, grâce à ce qui apparaissait –, tu as le moyen de vaincre, ne crains pas la lutte. Oppose-lui l'eau, oppose-lui l'Esprit par lequel tous les traits enflammés lancés par le Malin seront éteints », cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41* (SC 358), Paris 1990, p. 217. Se référer aussi au témoignage de JEAN DAMASCÈNE, *Expositio de fide orthodoxa*, PG 94, col. 1121.

53. STĂNILOAE, TDO III, p. 13.

54. *Ibid.*, p. 13.

laquelle s'est développée la vie corporelle et sa sensibilité, et elle restera dans l'âme jusqu'au moment de la résurrection quand elle l'imprimera au corps ressuscité⁵⁵.

Le lien indissoluble qui existe entre l'âme et le corps humains rend impossible toute frontière entre les deux. La réciprocité dans leur intercommunication fait que :

Tout ce qui touche les sens du corps s'imprime aussi dans l'âme et est encadré dans la lumière de sa compréhension superficielle ou profonde. Il n'est pas possible d'influencer l'âme sans avoir d'action sur le corps, et toute influence reçue par le corps porte l'empreinte de l'âme. Et, en même temps, l'âme réalise par le corps toute sa spécificité d'être et toute sa qualité appropriée, que ce soit de pureté ou de souillure, donc aussi les états de pureté reçus que le Christ nous transmet par les sacrements qui touchent notre corps⁵⁶.

Stăniloae affirme que « les sacrements tiennent compte du lien âme-corps comme aussi du fait que l'âme est ouverte à Dieu ; et dans le Christ, cette ouverture de l'humanité à Dieu a atteint son maximum. Dans son activité sacramentelle, le Christ touche notre corps, mais cette action devient plus forte dans notre âme »⁵⁷. Le Christ agit sur le corps du fidèle par son propre corps. Mais à travers cette action corporelle, il ne communique pas seulement sa sensibilité humaine purifiée, il communique aussi la sensibilité immaculée de son âme et le pouvoir de la divinité qui se trouve en lui⁵⁸.

Afin de pouvoir transmettre aux humains les états par lesquels lui-même est passé, le Christ se sert de la matière à laquelle le corps humain est lié. Mais il s'agit de la matière pleine de la puissance de Dieu, remplie par la force du Christ⁵⁹. « C'est pourquoi il choisit, à l'usage des sacrements, toutes les formes de la matière, [qui sont] fondamentales pour le maintien du corps humain : le pain, l'eau, le vin, l'huile »⁶⁰.

La matière est un des éléments indispensables dans l'accomplissement des sacrements. Et, tout comme dans le cas de la définition du sacrement, Stăniloae propose tant le schéma classique, que sa vision propre.

V. Les éléments constitutifs des sacrements

L'importance de la matière dans l'accomplissement des sacrements est due au fait qu'elle est pleine de la puissance de Dieu⁶¹, remplie par la force du Christ. Toutefois il s'agit de la matière « sanctifiée par l'Esprit Saint, la nature transfigurée, qui dans son essence énergétique – comme la physique moderne l'a découvert – est comblée par l'énergie de l'Esprit Saint, libérée de l'influence des esprits mauvais »⁶².

55. *Ibid.*, p. 13-14.

56. *Ibid.*, p. 14.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*, p. 15.

60. *Ibid.*

61. Cette matière pleine de la puissance de Dieu dont Stăniloae parle, est la matière transfigurée par l'action de l'Esprit Saint. Grégoire de Nysse parle de la matière de l'univers comme d'une matière corrompue par la chute de l'homme et devenue obstacle entre l'homme et Dieu. Elle est « incohérente et sans beauté », cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, p. 74.

62. STĂNILOAE, TDO III, p. 15.

La compréhension du Christ comme Logos de toutes les choses et sujet de leur sanctification par l'Esprit Saint est la pierre angulaire de cette théorie sur la matière transfigurée. Les éléments constitutifs des sacrements⁶³ sont ainsi :

- les moyens matériels ;
- l'acte du prêtre ;
- la profession de foi du récepteur.

En résumé, *les éléments constitutifs des sacrements sont : les moyens matériels à travers lesquels le Christ lui-même communique sa grâce salvatrice par l'intermédiaire de la main du prêtre, de sa prière et de sa déclaration, et grâce à la profession de foi et par la promesse du fidèle (lors du Baptême cette dernière est formulée par le parrain à la place du récepteur). Le sacrement est réalisé par l'acte du prêtre qui est accompagné de la déclaration que le Christ y agit ; il s'accomplit en ce que le corps du récepteur est directement touché par la main du prêtre ou par une matière, en se basant sur la confession de foi accompagnée de la déclaration requise du prêtre, qui est de son côté une profession de foi en ce qui est accompli. Le sacrement est un tout qui unit le récepteur – par la main du prêtre ou par la matière utilisée par ce dernier et par sa déclaration – avec le Christ et ainsi avec l'Église, et ceci après la profession de foi du récepteur et la prière du prêtre*⁶⁴.

Cette vision assez classique quant aux éléments constitutifs des sacrements est complétée par une opinion personnelle de Stăniloae. Ainsi, selon cette opinion :

Le Sacrement s'accomplit par la rencontre de deux sujets humains, qui, par la foi, s'ouvrent à l'Esprit Saint, lequel agit au sein de l'Église. Cette rencontre se réalise par le contact corporel immédiat entre eux, ou se fait par l'intermédiaire d'un élément matériel. *Ni la matière, ni les mots, ni les gestes ne constituent en eux-mêmes le Sacrement, mais plutôt la rencontre, dans la foi, des deux personnes au sein de l'Église pleine de l'Esprit Saint, dans le contact corporel entre elles, par lequel elles saisissent leur foi par les mots : la foi de celui qui accomplit le Sacrement et celle de celui qui le reçoit*⁶⁵.

Dans sa théologie sacramentelle, Stăniloae insiste sur la centralité du Christ en union avec l'être humain. Tous ces questionnements quant au nombre des sacrements, l'idée que les fondements sont multiples, de même que les sens et les effets ainsi que les éléments constitutifs, marquent d'une certaine manière cette « christologie sacramentelle ». La compréhension du Christ comme Logos de toutes les choses

63. À ce sujet les manuels diffèrent sensiblement dans leurs explications. Ainsi, P. Trembelas, après avoir rejeté d'une certaine manière la distinction aspect intérieur et aspect extérieur du sacrement, précise que : « avec Androutsos, nous préférons l'éviter ; nous partageons l'opinion qu'il faut ranger dans la partie visible, extérieure et naturelle des sacrements, comme lui appartenant aussi, les actions et les conditions spirituelles, comme aussi les paroles essentielles et sanctificatrices qui le constituent », cf. TREMBELAS, *Dogmatique* III, p. 28-29. Pour M. Boulgakov les éléments constitutifs sont d'abord une substance ou une matière, puis un prêtre légitime et enfin l'invocation de l'Esprit Saint, cf. BOULGAKOV, *Théologie dogmatique* II, p. 372. Dans la théologie orthodoxe de langue roumaine d'avant Stăniloae il est possible de lire : « La partie visible, externe ou naturelle du sacrement, est l'office ou la cérémonie sainte décidée par l'Église, les paroles et les actes, qui symbolisent et à travers lesquels la grâce invisible est communiquée », cf. *Teologia dogmatică* II, p. 829.

64. STĂNILOAE, *TDO* III, p. 23.

65. *Ibid.*, p. 8.

créées rend possible une définition dans laquelle plusieurs aspects de son activité salvifique sont soulignés. Le Christ facteur d'union, le Christ qui récapitule en lui le genre humain, le Christ présent par ses énergies incréées, la communion au Christ personnel, sont autant de facettes qui éloignent le discours de Stăniloae des schémas scolaires de son époque.

L'importance des sacrements dans le champ d'action de l'Église, dans la vie des fidèles, porte Stăniloae à les inscrire dans une perspective plus grande, dans le mystère de Dieu.